

nung, Kritik, Verdacht und einer daraus folgenden fundierteren Wiedergewinnung anzuwenden und umzuwandeln.

IV. Hermeneutik des Verdachts und erneute Wiedergewinnung

Die Hermeneutik der Kritik ist klar und geradlinig: Sie erhebt den Anspruch, bewusste Fehler aufzudecken und entweder auf dem Wege der Argumentation oder des historischen Belegs zu beseitigen (wie z.B. Konstantins unangemessene Interventionen auf dem Konzil von Nicaea). Die Hermeneutik des Verdachts ist da schon komplizierter. Ein echter Verdacht ist keine Erörterung über eventuelle bewusste Fehler in manchen Erscheinungsformen der Orthodoxie. Ein Verdacht ist eher die Ahnung – die noch verifiziert werden muss –, dass eine gewisse Erscheinungsform der Orthodoxie eine weitgehend unbewusste, aber systemische Verzerrung in sich trägt. Diese unbewussten Verzerrungen (insbesondere in puncto Gender, Rasse, Klasse, Elitismus, Eurozentrismus, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, Kolonialismus usw.) sind zuweilen reflektiert (wie z.B. die Marginalisierung der Frau bei allen Konzilsentscheidungen in Fragen der Rechtgläubigkeit), jedoch wahrscheinlich häufiger unreflektiert, aber deshalb nicht minder systemisch verzerrend: Man denke nur an die unverkennbar patriarchalische Ausprägung des Katholizismus und im Grunde auch fast aller anderen traditionellen Kulturen, Religionen und Psychen. Die tückischere Realität aber ist ein weitgehend unbewusster Sexismus, der komplexer ist und ebendeshalb umso dringender der Interpretation durch kritische feministische Theorien bedarf.

Wie Michel Foucaults Arbeit sowohl in seinen archäologischen wie auch in seinen genealogischen Werken – wenngleich eigenartigerweise nicht mehr in seinen späteren, zuversichtlicheren, an Hadot gemahnenden Vorlesungen und Schriften über antike (insbesondere stoische und kynische) Vorstellungen der Selbstsorge – gezeigt hat, ist selbst die beste Wissenschaft einschließlich seiner eigenen nicht nur eine Artikulation des Wissens, sondern auch – und zwar zuweilen in überwältigendem Maß – ein uneingestandener und vielleicht (vom Autor) nicht erkannter Sachverhalt von Macht/Wissen.

Mit einem angemessenen theologischen Verständnis von Natur/Gnade sind die Theologen gut aufgestellt, wenn es darum geht, die zahlreichen Manifestationen grundlegender Gutheit und Intelligenz in actu in der christlichen Tradition wiederzugewinnen. Und mit einem theologisch gründlich durchdachten Sünde-Gnade-Paradigma sind die Theologen überdies gut darauf vorbereitet, die unbewusste, systemische Realität der persönlichen, der sozialen und der strukturellen Sünde aufzuzeigen, die jede menschliche Wirklichkeit verzerrt.

Theologisch gesprochen funktioniert die Hermeneutik der Kritik wie auch des Verdachts dann am besten, wenn christliche Theologen die elementare christliche Hermeneutik der Wiedergewinnung nicht ersetzen, sondern korrigieren und umwandeln. Über alle Kritik und allen Verdacht hinaus ist die Theologie immer

darauf angewiesen, die grundlegendste christliche Überzeugung von Gottes bedingungsloser Liebe, die sich im Leben, in der Botschaft, im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi sowie in der eschatologischen Hoffnung auf ein in ihm gewirktes universales Heil ausdrückt, beständig wiederzugewinnen. Das Böse ist eine radikale Realität in jedem Leben und in allen Kulturen. Es gibt keine unschuldige Kultur, keine unschuldige Tradition, keine unschuldige Orthodoxie. Dieses – bewusste oder unbewusste – Böse infiltriert jede Wirklichkeit einschließlich aller echten Orthodoxie und Orthopraxie. Gleichzeitig ist das radikal Gute mit Gottes Gnade über alles Geschaffene ausgegossen. Das radikal Gute ist tiefgreifender und damit letztlich realer als das radikal Böse. Es ist besser.

¹ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas 1976.

² Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, x.

Literatur

Zu den Ursprüngen der Lehrorthodoxie vgl. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, Oxford 2004; Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988; Bernard Lonergan, *The Way of Nicaea*, Westminster 1976; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Orthodoxie in der Postmoderne

Die Infragestellung des christlichen Wahrheitsanspruchs

Lieven Boeve

Wie lässt sich der christliche Wahrheitsanspruch in unserem heutigen Kontext angemessen verstehen? Die Beantwortung dieser Frage geht unweigerlich mit der Diskussion über die unterschiedlichen Weisen einher, in denen sich dieser Wahrheitsanspruch in Beziehung zu unterschiedlichen Kontextanalysen verstehen lässt. Im Kontext der Postmoderne wird der häufig selbstverständliche Wahrheitsanspruch sowohl aus sozio-kultureller als auch aus philosophischer Perspektive in Zweifel gezogen. Knapp gesagt werden drei Umgangsweisen mit der Herausforderung durch diese Infragestellung diskutiert: Erstens wird die Orthodoxie gegen ihre Infragestellung verteidigt; zweitens wird die Orthodoxie in einen Zusammenhang mit dieser Infrage-

unhinterfragt erworben und weitergegeben, sondern ist mit *struktureller Verunsicherung* konfrontiert. Wie sollen wir mit den neuen Freiheits- und Reflexionsmöglichkeiten umgehen? Und mit der damit einhergehenden Instabilität und Verunsicherung? Können wir diese neue Situation so betrachten, dass sie der christlichen Tradition und ihrem Wahrheitsanspruch heute neue Möglichkeiten bietet? Oder steht diese Situation dem Wahrheitsanspruch und der Weitergabe der christlichen Tradition entgegen, weil sie die Identitätskonstruktion dadurch problematisch macht, dass andere Wahlmöglichkeiten existieren als die, die traditionell vorhanden waren?

(b) Zugleich ist der postmoderne Kontext im Bereich der *Philosophie* durch die Kritik an der Metaphysik, an der „Ontotheologie“ und an den „großen Erzählungen“ der Moderne gekennzeichnet. Im Gefolge von Heideggers Kritik der Ontotheologie⁴ haben *Differenztheoretiker* wie Jacques Derrida und Jean-François Lyotard jeden Versuch einer umfassenden Theorie des Seins oder der Geschichte kritisiert. Nach Derrida macht sich ein solcher Versuch metaphysischer Gewalt schuldig, weil er die Differenz/*différance*, den „Rand“, das Andere vernachlässigt, die für unsere Art des Umgangs mit dem Dasein nicht nur konstitutiv sind, sondern sich diesen Versuchen des Umgangs auch entziehen.⁵ In ähnlicher Weise richtet sich postmoderne Kritik für Lyotard gegen die modernen (und postmodernen) großen Erzählungen und ihre Vergessenheit des „différend“, des Ereignisses, der Erwartung, der Öffnung, der Alterität, die es uns ermöglichen zu denken, zu schreiben, zu sprechen, die jedoch von solchen Ausdrucksformen nie erfasst werden können. Die Aufgabe moderner Philosophen, Schriftsteller und Künstler besteht darin, nach Wegen des Denkens, Schreibens oder des Ausdrucks für das zu suchen, was im Ereignis auf dem Spiel steht, ohne einen Anspruch darauf zu erheben; also nach Wegen zu suchen, vom „différend“ zu künden.⁶

In diesen Zirkeln der Differenztheoretiker, die in der Tradition der Phänomenologie, der Hermeneutik und des Dekonstruktivismus stehen, lässt sich in den letzten Jahrzehnten eine *Hinwendung zur Religion* beobachten. Genauer gesagt scheint die Religion wichtige Kategorien oder Strategien zu liefern, mit denen man über das nachdenken und sprechen kann, was jenseits des Denkens und des Sprechens liegt.⁷ Dabei werden die Religion und die religiöse Sprache in erster Linie im engen Sinne für philosophische Zwecke verwendet, weil sie Wege aufzeigen, wie sich von dem sprechen lässt, was für die Sprache konstitutiv ist und trotzdem immer „vor“ oder „jenseits“ der Sprache liegt (z.B. bei Lyotard). Manchen Protagonisten erscheint allerdings ein solches Vorhaben als vergleichbar mit der Offenlegung der Struktur der Religion an sich (Derrida, Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas), was schließlich einige von ihnen dazu gebracht hat, eine Art philosophischer Frömmigkeit zu entwickeln (John D. Caputo, Richard Kearney). Es fällt auf, dass Sprache bei fast all diesen Bezugnahmen auf Religion *kontaminierend* zu sein scheint; sie muss überwunden werden, um eine ursprünglichere Struktur der Religion („Religion ohne Religion“) erreichen oder sich ihr annähern zu können. In ihren Erzählungen, Lehren, praktischen

Vollzügen und Institutionen legen die religiösen Traditionen fest, worum es beim „Religiösen“ wirklich geht, und dadurch zählen und vergessen sie es: nämlich die radikale Öffnung gegenüber dem „différend“, der Alterität, dem Ereignis. Sprache wird nicht als Medium angesehen, durch das eine religiöse Beziehung zum Transzendenten ermöglicht wird. Im Gegenteil: Auf die Sprache wird Bezug genommen im Hinblick auf ihr radikales Versagen, mit dem Transzendenten angemessen umzugehen. In dieser Hinsicht geht es in den philosophischen Diskussionen eher um die Frage, ob unsere Versuche, hinter die Sprache zurückzugehen, letztlich fruchtlos sind oder nicht (weil wir der Sprache nicht entkommen können). Aufgrund der Annahme, dass die Sprache kontaminiert, entwickeln viele Differenztheoretiker ihre Beweisführung als (philosophische) negative Theologie. Dies tun sie häufig unter Bezugnahme auf christliche negative Theologien, von denen sie sich entweder abheben (Derrida, Lyotard) oder die sie in ihrer Sicht (besser) erfassen (Marion, Levinas). Zudem beziehen sich Verfasser, die ihren Ansatz als christlich kennzeichnen – oder sich zumindest im Dialog mit der christlichen Tradition befinden – entweder nur sehr selektiv auf ein Christentum ohne Inkarnation (Caputo, Kearney), oder sie halten die christliche Erzählung für unrettbar hegemonial (Lyotard, Derrida). Die wahre oder reine Religion übertrifft deshalb die Religion(en).

Wie geht man mit solchen Neubestimmungen von Religion und der damit einhergehenden Kritik an der christlichen Religion um, die die christlichen Wahrheitsansprüche ins Mark treffen und deshalb das christliche Selbstverständnis radikal *infrage stellen*? Wieder lautet die Frage, ob solche philosophischen Ansätze etwas zum heutigen Verstehen von Orthodoxie beitragen können, wobei Orthodoxie als die Art und Weise verstanden wird, in der Christen über den christlichen Wahrheitsanspruch nachdenken oder ihn umsetzen. Oder stehen diese philosophischen Ansätze ohnehin in radikalem Gegensatz zum Gedanken einer Orthodoxie?

Drei Reaktionen der Theologie

Aus sozio-kultureller Perspektive wird – insbesondere angesichts der Tatsache, dass religiöse Identität verunsichert ist – die Vorstellung von Orthodoxie heute angefragt; es stellt sich die Frage, wie man sich der Wahrheit sicher sein kann, die man verkündet oder behauptet. Der philosophische Umgang mit Religion und Christentum stellt die in christlicher Orthodoxie implizierte Besonderheit der Wahrheitsbehauptung infrage und zwingt zu einer Suche nach Wahrheit hinter ihrer allzu festlegenden und domestizierenden Partikularität. Im Folgenden unterscheide ich zwischen drei Reaktionen auf diese zwei Infragestellungen des christlichen Wahrheitsanspruchs: Die erste bekämpft diese Infragestellungen, die zweite ist durch das unkritische Begrüßen solcher Infragestellungen gekennzeichnet, und die dritte Reaktion ließe sich so beschreiben, dass sie sich einerseits für einige der Vorannahmen oder Folgen dieser Infragestellungen öffnet, diese andererseits aber auch selbst hinterfragt.

zunächst, in *kritisch-konstruktiver* Weise mit der Herausforderung der kontextuellen Infragestellungen der christlichen Wahrheitsbehauptungen (in denen sich jeweils Elemente der Kontinuität wie der Diskontinuität finden) umzugehen, während sie zugleich ein *Korrektiv* zu den beiden ersten Reaktionen bildet.

Die *sozio-kulturelle kontextuelle Infragestellung* der Selbstverständlichkeit der christlichen Identitätskonstruktion (einschließlich ihrer Wahrheitsansprüche) stellt zunächst einmal bestimmte Annahmen wie die allgemeine Plausibilität und die generelle Legitimität des christlichen Glaubens infrage. Im religiös pluralen westlichen Kontext ist der christliche Glaube zu einer Option unter vielen geworden, und in struktureller Hinsicht ist das Christsein eine Wahl, die man trifft. Wenn folglich Christen, welche die diesem Prozess inhärente Freiheit und Reflexion (die freie Wahl und die Fähigkeit, über die getroffene Wahl nachzudenken und sie zu begründen) außer Acht lassen, mit dem christlichen Wahrheitsanspruch konfrontiert sind, dann handeln sie kontraproduktiv. Diesbezüglich stellt der Kontext nicht nur die klassische Selbstverständlichkeits-Sicht der Orthodoxie infrage, sondern auch ihre noch nicht so alte gegenkulturelle Perspektive. Zugleich sollte die dem Prozess der Identitätskonstruktion innewohnende Verunsicherung eine solche Konstruktion nicht verhindern oder in Nihilismus oder Relativismus münden (weil es auch eine Wahl ist, keine Wahl zu treffen). Trotzdem sollte klar sein, dass zum christlichen Glauben das bewusste Engagement gehört, zu dem eine Einführung in die Besonderheit seiner Tradition, seiner Erzählungen, Lehren und praktischen Vollzüge gehört. Wenn der christlichen Identitätskonstruktion dies gelingt, dann hat das nichts damit zu tun, die Verunsicherung im Prozess zu leugnen oder zu unterdrücken. Ganz im Gegenteil – dies gelingt, wenn eine reflektierte Aneignung des christlichen Glaubens gefördert wird. Im Bewusstsein der eben nicht selbstverständlichen und besonderen Eigenart des Auswählens wird die Wahl dadurch nicht verhindert. Hieraus entsteht eine selbstkritische Dynamik, die keine allzu überzeugten und unbestreitbaren Wahrheitsansprüche zulässt: Der christliche Glaube wird nie ein für allemal angenommen, sondern man muss ihn sich immer wieder neu zu eigen machen. Orthodoxie ist kein Besitztum, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass sie immer wieder neu bekräftigt werden muss.

Zusammengefasst heißt das, dass die sozio-kulturelle Infragestellung der christlichen Wahrheitsansprüche zu einer ernsthaften, reflektierten Beschäftigung mit der christlichen Tradition führt, während sie zugleich die lähmende Wirkung der sich daraus ergebenden Verunsicherung infrage stellt (das Abtun aller Wahrheiten durch den Relativismus) und ebenso die gegenkulturellen theologischen Antworten auf sie (Wahrheit und Sicherheit gegen den Kontext geltend zu machen). Christsein bedeutet definitiv, sich für eine bestimmte Tradition zu entscheiden (gegen den „Noch-mehr-ismus“), doch es bedeutet auch, sich nicht in den Grenzen dieser Tradition abzuschotten (gegen die gegenkulturelle Reaktion). An dieser Stelle treffen sich Kontinuität und Diskontinuität zwischen Glaube und Kontext. Deshalb ist Orthodoxie kein festes Bündel von Lehren und praktischen Vollzügen, an die man sich entweder hält oder von denen man sich abwendet,

sondern in ihr geht es um die *Öffnung gegenüber der Wahrheit einer Tradition* und deren Fähigkeit zur Identitätskonstruktion, ohne dabei diese Wahrheit zu verabsolutieren oder vollständig zu erfassen.

Die Diskussion mit der *philosophischen Infragestellung* der christlichen Wahrheitsansprüche kann bei der Erläuterung dieser letzten Aussage helfen. Die Behauptung, dass Sprache eine ursprünglichere Struktur der Religion kontaminiert und deshalb zugunsten von religiösen Wünschen oder einer Beziehung zu dem, was jenseits der Sprache liegt, überwunden werden sollte, stellt christliche Orthodoxie vor die Aufgabe, das Wesen ihrer Eigenart (Erzählungen, Lehren, praktische Vollzüge) genauer zu bedenken. Aus dieser Sicht gesehen stehen natürlich bestimmte Wahrheitsansprüche, die als absolut oder als Besitzstand gelten und die sich vor der Herausforderung durch eine Infragestellung verschließen, angemesseneren Umgangsweisen mit religiöser Wahrheit im Wege. Aus theologischer Perspektive ist es allerdings fraglich, ob man Sprache nur als Kontamination verstehen sollte. Im Rahmen einer Dynamik der Inkarnation könnte man sagen, dass Partikularität, Geschichte und Sprache der religiösen Wahrheit nicht im Wege stehen, sondern eine Weise sind, in der sich die religiöse Wahrheit an uns vermittelt und in der mit ihr im Glauben umgegangen wird. Deshalb ist Sprache in erster Linie nicht als Kontamination anzusehen, sondern als Vorbedingung religiöser Wahrheit. Aus diesem Grund führt die Suche nach religiöser Wahrheit nicht in Bereiche „jenseits“ oder gar „hinter“ der Sprache, sondern zur Sprache selbst hin: zu den konkreten Geschichten, praktischen Vollzügen, Texten und Traditionen, in denen religiöse Wahrheit gelebt und erfahren wird. Nur in diesen lassen sich sowohl Grundlage als auch Inhalt religiöser Wahrheitsansprüche finden. Im Christentum wird diese Erkenntnis durch die Konzepte von Kenosis und Inkarnation und letztlich in der vorrangigen Option für die Armen und Marginalisierten radikalisiert. Gott offenbart sich nicht nur in konkreten Geschichten und Erzählungen, sondern insbesondere in den Geschichten und Erzählungen vom Leiden: Die gefährliche Erinnerung an Leiden, Kreuz und Auferstehung steht im Mittelpunkt einer christlichen Hermeneutik. In dieser letztgenannten Perspektive ist nicht die Sprache selbst das Problem, sondern die mangelnde Beachtung derer, denen der Mund verboten wird.

Aus diesem Grund führt christliche negative Theologie nicht dazu, Sprache, Bedeutung und Inhalte zu verbannen, sondern sie zielt auf deren Durchdringung. In christlich-theologischer Sicht muss man sich nicht zwischen Erzählung und Eigenheit, Offenheit und dem Bereich jenseits der Sprache entscheiden. Durch eine offene christliche Erzählung kann man mit der theologischen Wahrheit umgehen, ohne sie zu beherrschen oder zu verwerfen.¹³ Auch an dieser Stelle wird die kontextuelle Infragestellung der Theologie begleitet von einer theologischen Infragestellung des (philosophischen) Kontextes.

Fazit: Orthodoxie und die Infragestellung christlicher Wahrheitsansprüche

Wie eingangs erwähnt betrifft Orthodoxie die Frage, wie sich der christliche Wahrheitsanspruch in Bezug auf unseren heutigen sogenannten postmodernen Kontext angemessen verstehen lässt. Ich habe geltend gemacht, dass eine kritisch-konstruktive Antwort auf die strukturelle Verunsicherung der christlichen Identitätskonstruktion und die philosophische Kritik an der Eigenheit der christlichen Wahrheitsansprüche den Antworten vorzuziehen ist, die sich entweder für eine strikte Gegnerschaft und Diskontinuität aussprechen oder aber für bloße Anpassung und Kontinuität. Eine kritische Auseinandersetzung mit der soziokulturellen wie der philosophischen Infragestellung von Orthodoxie zeichnet die von dieser vorgebrachten Wahrheitsansprüche aus, während zugleich die unhinterfragten Annahmen oder Auswirkungen dieser kontextuellen Infragestellungen infrage gestellt werden. Christliche Wahrheitsansprüche werden nicht nur infrage gestellt, sondern sie stellen selbst auch infrage.

¹ Ich habe diese Frage bereits in früheren Arbeiten behandelt und werde gegebenenfalls auf einige meiner diesbezüglichen Publikationen verweisen.

² Vgl. Lieven Boeve, *Religion after Detraditionalization. Christian Faith in a Post-Secular Europe*, in: Michael Hoelzl – Graham Ward (Hg.), *The New Visibility of Religion. Studies in Religion and Cultural Hermeneutics* (Continuum Resources in Religion and Political Culture), London 2008, 187–209.

³ Vgl. Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.

⁴ Eine gute Definition von Ontotheologie findet sich bei Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of the Subject*, in: *Modern Theology* 22 (2006), 221–253.

⁵ Vgl. Jacques Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 117–228.

⁶ Vgl. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983.

⁷ Die Argumente, die das in diesem Abschnitt Vorgetragene stützen, sowie weitere Angaben finden sich bei: Lieven Boeve, *Theological Truth in the Context of Contemporary Continental Thought: The Turn to Religion and the Contamination of Language*, in: Frederiek Depoortere – Magdalen Lambkin (Hg.), *The Question of Theological Truth. Philosophical and Interreligious Perspectives* (Currents of Encounter 46), Amsterdam 2012, 77–100.

⁸ Vgl. John Milbank – Catherine Pickstock – Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London/New York 1999; John Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in: Laurence Paul Hemming (Hg.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot 2000, 33–45; James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-Secular Theology*, Grand Rapids 2004.

⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, in: Marcello Pera – Joseph Ratzinger (Hg.), *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, 61–84.

¹⁰ Eine Diskussion dieser Gedanken findet sich in: Lieven Boeve, *Retrieving Augustine Today. Between Neo-Augustinian Essentialism and Radical Hermeneutics?* in: Lieven Boeve – Mathijs

Lamberigts – Maarten Wisse (Hg.), *Augustine and Postmodern Thought. A New Alliance against Modernity?* (BETHL 219), Leuven 2009, 1–17.

¹¹ An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass die Kirche genau aus dem Grund, dass sie sich gegenüber einer ihr als abträglich angesehenen Welt abschließt, vergessen hat, dass sie selbst der Umkehr bedarf, bevor sie die Welt zur Umkehr aufrufen kann. Vgl. Lieven Boeve, *Conversion and Cognitive Dissonance. An Evaluation of the Theological-Ecclesial Program of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, erscheint in: *Horizons* 41 (2014).

¹² Für weitere Angaben siehe Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007, Kapitel 7: „I believe that there is ‚something more‘!“ *Religious Revival and Negative Theology*.

¹³ Diesen Gedanken habe ich im Zusammenhang eines theologischen Dialogs mit der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards entwickelt: Lieven Boeve, *Lyotard and Theology*, London/New York 2014.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Wenn der Christus Jesus ist

Essay über die Orthodoxie: Geschichte, frohe Botschaft und Parteilichkeit

Jon Sobrino

Dieser Beitrag geht davon aus, dass das Christentum historisch und existenziell Jesus von Nazaret zum Dreh- und Angelpunkt hat. Als historische Wirklichkeit ist er Weg zu Christus und Garant seiner Realität. Diese Realität ist definitiv frohe Botschaft, eu-aggélion. Das rechte Denken der Orthodoxie muss mit dem rechten Handeln in der Nachfolge Jesu, der Orthopraxis, und mit dem rechten Ergriffensein von Jesus einhergehen. So haben es – im Sinne dieses Beitrags – Leonardo Boff und Ignacio Ellacuría gesagt. Und so hat es auch auf der Grundlage seiner eigenen Theologie Karl Rahner formuliert.

Innerhalb der Orthodoxie der christlichen Kirchen wurden seit den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte *transzendente* Wahrheiten formuliert. Doch dies hat die *historischen* Wahrheiten keineswegs relativiert. Dies ist aufgrund des Neuen Testaments auch geboten, denn ohne diese historischen Wahrheiten sind die transzendenten Wahrheiten nichtssagend. Die historischen Wahrheiten verliehen den transzendenten zudem den Charakter einer frohen Botschaft und Parteilichkeit. Der Grund dafür liegt darin, dass am Ursprung Jesus von Nazaret steht.

Lieven
Boeve